

Gianni Vattimo "El Sujeto y la Máscara"

Traducción de Jorge Binagui en Ediciones Península, Barcelona, 1989.

Tercera Parte: Zaratustra, la máscara y la liberación

III. Crepúsculo del sujeto

La visión y el enigma de la puerta con los dos caminos y del pastor que muerde la serpiente deben, pues, leerse en el sentido de que el eterno retorno de lo igual no representa sólo un reconocimiento de la insensatez del devenir o sólo la reducción de toda la estructura del tiempo a la decisión, sino ambas cosas juntas; en la medida en que están juntas, se califican y modifican recíprocamente de manera profunda. Por una parte, en efecto, el eterno retorno, en cuanto es «instituido» con un acto de la voluntad, no es ya la pura insensatez del devenir y de la ficción universal, sino la constitución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia; por otra parte, en tanto que la decisión queda a su vez comprendida otra vez en la vorágine del retorno de todas las cosas, se comprende que la institución de este nuevo mundo de la coincidencia de existencia y significado es sobre todo la creación de un nuevo sujeto, capaz de querer el eterno repetirse de su presente. El verdadero enemigo del eterno retorno de lo igual, es decir, de la coincidencia de existencia y valor, acontecimiento y sentido, es el sujeto de la metafísica y la moral tradicionales, que no logra pensar tal coincidencia, sino con terror y disgusto, como falta de sentido (ya que no logra pensar el sentido más que como trascendente) ⁽¹⁾.

Por esta razón, Zaratustra, que es el libro del eterno retorno, comienza con el discurso «De las tres transformaciones», que describe y prescribe la vía de la renovación de este sujeto, a través de las tres etapas del camello, del león y del niño. El camello es el sujeto sometido, el sujeto moral-metafísico tradicional; el león, que representa la fase de la liberación de todas las veneraciones y sometimientos, es, con todo, sólo una fase preparatoria para una tercera transformación, la que hace del espíritu un niño. Mientras el león, incapaz de crear valores nuevos, crea sólo la «libertad para un nuevo crear», el niño es «inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí... el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo». Es evidente que no sería fácil interpretar, con esta cláusula, el decir sí como una pura aceptación fatalista del curso necesario de las cosas. El fatalismo podría servir para el camello, porque, como ya se ha apuntado

comentando el texto de Humano, demasiado humano sobre el «fatalismo turco» (WS, 61), tal actitud implica aún la contraposición entre un sujeto y un mundo que, pese a todos los esfuerzos por oponérsele, termina por triunfar y someter a sí la «libertad». El sí del niño no es fatalismo porque nace de un acto de libertad, que no consiste en aceptar conscientemente aquello de lo que no podemos escapar en ninguna forma, sino en hacernos capaces de nuevas creaciones, de «crear valores» y no de someternos a ellos; no se trata ya de existir y obrar en función de los valores (que trascienden la existencia y la acción), sino de producir libremente la propia existencia como coincidencia perfecta de ser y significado. Ésta es la transformación que el paso por la fase del león produce sobre el decir sí; transforma al sujeto (sujetado, sometido) en una rueda que se mueve por sí misma, en un juego, en inocencia y olvido: características todas que simplemente indican el nuevo estado del sujeto como existencia idéntica al valor.

Sin embargo, para comprender a fondo quién es el nuevo hombre que debe nacer para que se instituya el eterno retorno, es preciso aún profundizar las razones del disgusto que el sujeto metafísico-moral experimenta ante esta idea, es decir, las razones del hecho de que la misma se le puede presentar sólo en una luz negativa, de insensatez y desesperación, o a lo sumo, como en el caso del espíritu libre, de momentáneo alivio de la seriedad de la existencia cotidiana en el mundo de la ratio. La deducción de la decisión que implica y supone la idea del eterno retorno puede llevarse a cabo, una vez más, sólo sobre la base de un esquema temporal lo bastante formal como el de la circularidad del devenir. En esencia, ante la visión de los dos caminos que se encuentran bajo la puerta, nos hallamos frente a una hipótesis y a una propuesta que vale lo que cualquier otra. ¿Por qué habría de ser el tiempo más curvo que rectilíneo? Las razones antihistoricistas del tipo de las esbozadas en la segunda consideración intempestiva se fundan aún, paradójicamente, en una perspectiva de fe en la historia como devenir de lo nuevo: se debería rechazar el historicismo porque hace imposible la historia; pero ésta es pensada aún sobre el modelo del proceso rectilíneo, que recorre caminos aún no explorados. La insensatez de la historia como ficción universal y necesidad del error, que es la conclusión a que llega el itinerario desenmascarante de Humano, demasiado humano, no es aún una razón de veras convincente para pensar el tiempo como curvo; es sólo una razón válida para pensarlo como no rectilíneo, como no dirigido a un lugar. La idea del tiempo curvo exige una nueva concepción de las relaciones entre sentido y acontecimiento, que no sea sólo la pura y simple negación del sentido, sino la positiva identificación del acontecimiento con el sentido.

Para realizar esta positiva identificación de acontecimiento y sentido, la única que puede dar significado a la idea del eterno retorno y fundarla, es necesario proceder al desenmascaramiento del sujeto. Es decir, no es que, como a menudo tendemos a pensar, la estructura circular del tiempo se encuentre a la base de la reducción de la decisión; tal cosa no se puede sostener porque, de por sí, la circularidad del tiempo es sólo una hipótesis más o menos incierta, y en su esquematismo formal sólo vale, en todo caso, como elemento negativo: o contra el historicismo (que se debe rechazar porque hace imposible la historia; es autocontradictorio; pero precisamente, como todos los argumentos de este tipo, también éste tiene un poder de convicción sólo formal); o como otra formulación de la insensatez de todo, descubierta al poner de manifiesto la necesidad del error para la vida. Si no es la estructura circular del tiempo la que funda la reducción de la decisión, será, en cambio, positivamente, el desenmascaramiento del sujeto el que otorga su verdadero sentido a la estructura circular del tiempo, que, de otro modo, queda a nivel de una abstracta hipótesis formal, cargada, además, de significados solamente negativos. Entre estos dos aspectos de la idea del retorno existe una relación análoga, grosso modo, a la que Kant establece entre ley moral y libertad: aquí puede muy bien decirse que la idea del retorno es la ratio cognoscendi de la reducción de la decisión; pero sólo la reducción de la decisión es la ratio essendi (no a nivel de esencias metafísicas, sino de efectivos sucesos históricos) del eterno retorno de lo igual. A la luz de esto, la mordida del pastor es la decisión de quien vence el disgusto ante la idea del retorno sólo transformándose en un hombre capaz de una nueva risa.

Para que sea posible el eterno retorno de lo igual como positiva coincidencia de ser y significado, y para que el descubrimiento del error necesario no sea ya sólo nihilismo negativo sino que se transforme en nihilismo «activo» y positivo, hace falta una transformación del sujeto. Aún más, la sustancia de la institución del eterno retorno, es decir, de la coincidencia de acontecimiento y sentido, es la transformación del sujeto. A esto se llega intentando comprender por qué la idea del eterno retorno suscita disgusto y desesperación. ¿Quién es el sujeto que no logra tolerar la idea del retorno?

Este sujeto es, ante todo, el sujeto contrapuesto al mundo como objeto. Todo el pathos negativo con que el hombre reconoce la universal necesidad e invencibilidad de la ficción depende del hecho de que se coloca, ante el mundo de la ficción, como «otro», un punto de vista que juzga y valora.

«Toda la actitud "hombre contra mundo", el hombre como principio "que reniega del mundo", como medida de valor de las cosas, como juez del mundo, que termina por poner

la existencia misma en la balanza y la encuentra demasiado ligera: el monstruoso absurdo de tal actitud ha entrado en nuestra conciencia y nos disgusta --¡nos da ya gana de reírnos, cuando encontramos "hombre y mundo" uno junto al otro, separados por la sublime arrogancia de la palabreja "y"!» (F4 V, 346).

Esta contraposición entre hombre y mundo, de querer buscar sus raíces, se funda en una distinción entre la conciencia (o razón) y lo que conciencia y razón no son. Ya en las primeras relaciones del organismo con el mundo tiende a constituirse esta contraposición entre mundo del sujeto como mundo de la libertad y del movimiento y mundo del objeto como estaticidad del marco externo. Por otra parte, sin embargo precisamente en las mismas páginas de Humano, demasiado humano en donde se presenta tal tesis, se encuentra luego otra, que parece invertir simplemente los términos de la relación: el mundo externo se convierte en el dominio de la incertidumbre, el reino de presencias misteriosas y de voluntades arbitrarias que es preciso hacer propicias con magia y religión (cf. MA, 18 y 111). Esta aparente contradicción, aun cuando puede explicarse por la diversidad de los puntos de vista en los que Nietzsche se coloca en ambos casos (en el primero, más bien en el plano de la explicación de los primeros conceptos metafísicos de sustancia y libertad; en el segundo, en busca de los orígenes de la religión), indica, con todo, una cierta movilidad de este esquema, que, en último análisis, puede reconducirse a diversidad de condiciones históricas. En cualquier caso, esto muestra que ni siquiera la contraposición «originaria» de sujeto y objeto en el plano de la más elemental vida del organismo es algo totalmente natural y precultural, hasta el punto de que en condiciones históricas, o en fases de existencia diversas, se configura de modo distinto, e incluso opuesto. Lo esencial es tener presente, por una parte, que, en lo esencial, la oposición hombre-mundo es la oposición conciencia (sujeto)-objeto; y, en segundo lugar, que tal oposición, aunque fundada en las primerísimas relaciones del organismo con el mundo, no se forma, ni siquiera a estos niveles, de modo «natural», prescindiendo de todo condicionamiento social.

Por otra parte, veremos que Nietzsche llega a esta conclusión una vez cumplido su itinerario de desenmascaramiento del sujeto, sobre la base del problema de la institución del eterno retorno y del disgusto que la idea del retorno debe vencer en el ánimo del hombre.

Sólo porque se coloca ante el mundo como juez, como punto de vista externo que valora y tiene necesidad de encontrar el objeto como distinto de él, ya sea como estabilidad de un marco «sustancial», ya como conjunto de poderes arbitrarios, pero en el fondo propiciables, por esto y sólo por esto, el hombre puede llegar, después de descubrir

la ficción universal y la necesidad del error, al nihilismo negativo. El camino para salir de esta situación y pasar al nihilismo activo y positivo es sólo el que lleva el desenmascaramiento hasta el final, comprometiendo también al sujeto. Al final, es preciso ser irónicos no sólo con objeto y predicado, sino también con el sujeto (*JGB*, 34).

Esta ironía parte del descubrimiento de que la conciencia (o razón) que es el elemento fundamental en la constitución de la oposición entre yo y mundo, y que parece constitutiva del sujeto, no es en realidad su instancia suprema. El primer libro de Zaratustra, que se abre con el discurso sobre las tres transformaciones --vale decir, sobre la necesidad general de la reducción de la decisión y de la superación del sujeto como «sometido» y como «libre» centro de iniciativa y de decisión que sólo se apoya en sí mismo--, cuenta luego, significativamente, entre los primeros discursos, el referido a «los despreciadores del cuerpo», que emprende la verdadera obra de desenmascaramiento del sujeto. En esta primera etapa, la conciencia, la razón, el alma, o sea, algunos de los principales modos con que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidas al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo.

«Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer --tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo... Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo» (Z, I, «De los despreciadores del cuerpo»).

También en esta «reducción», como en las muchas otras que Nietzsche lleva a cabo, es preciso estar atentos y no dejarnos desviar por una interpretación demasiado literal del discurso. ¿Qué significa reconocer al espíritu como cuerpo e instrumento del cuerpo? ¿Es sólo una reducción materialista de toda actividad presuntamente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica? En realidad, Nietzsche toma el cuerpo como hilo conductor justamente porque no simula siquiera esa inmediatez que, en cambio, pretende poseer el yo. La reducción al cuerpo no significa referir un fenómeno «mediato» a uno «inmediato», una complejidad falsa a fenómenos y explicaciones más simples, como ocurre a menudo en las reducciones materialistas de la conciencia. Por el contrario, el significado de la reducción es, sobre todo, un significado metódico y corresponde a un rechazo de las pretensiones de simplicidad, unidad atómica, inmediatez, del espíritu.

«El fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último» (WzM, 489). «Si nuestro yo es para nosotros el único ser a cuya conformidad modelamos y comprendemos todo el ser, ¡pues muy bien! Entonces resulta muy oportuna la duda de que aquí existe sólo una ilusión de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte. Con el cuerpo como hilo como hilo conductor, se nos revela toda una extraordinaria multiplicidad; es metódicamente corrector tomar el fenómeno más rico, mejor es-tudiable como hilo conductor para la comprensión del más pobre» (WzM, 518).

Como se ve también en este último apunte el cuerpo es elegido como hilo conductor metódico justamente sobre la base del descubrimiento del carácter ilusorio del conocimiento y de la necesidad del error. Descubrir el carácter ilusorio del conocimiento significa comprender que nuestro yo se nos convierte en modelo para todo conocimiento de las cosas externas; pero éste es tan sólo el primer paso. Si desarrollamos hasta sus últimas consecuencias este descubrimiento, no podremos no preguntarnos si acaso también la unidad del yo, que sirve de modelo a todo conocimiento, en el sentido de que proporciona los esquemas a través de los cuales se ordena la multiplicidad de los fenómenos --y por tanto también, y sobre todo, las formas a priori en el sentido kantiano--, no es, ella misma, producto de una unificación a su vez ilusoria. Aquí, la crítica de Nietzsche a la función unificante del yo anticipa y de forma más radical e incluso más rica de posibles desarrollos, la objeción del existencialismo del siglo xx al trascendentalismo kantiano. El concepto heideggeriano del ser ahí como ser arrojado, ser-para-la-muerte, equilibrado entre las posibilidades de la autenticidad y de la inautenticidad, que precisamente por esta finitud, estructura alternativa, historicidad suyas, etcétera, funciona como ser-en-el-mundo es decir, como «sujeto trascendental» kantiano, contiene en el fondo el mismo tipo de objeción; o al menos, en el sentido de que el sujeto que abre el horizonte del mundo y de la experiencia posible no es la «razón», sino, en todo caso, el hombre «pecador» de la tradición cristiana⁽²⁾. La mayor riqueza de la posición de Nietzsche consiste, empero, justamente en la radicalidad con que se lleva a cabo la objeción. No sólo el sujeto no es el sujeto trascendental kantiano, sino que ya no puede, ni remotamente, acercarse al individuo kierkegaardiano, al que se aproxima en cambio con seguridad, al menos para las instancias a que pretende responder, el Dasein del Heidegger de Ser y tiempo. Queda por ver si, como parece legítimo sostener, el desarrollo del pensamiento de Heidegger después de la denominada *Kehre* de su itinerario filosófico no debe entenderse

precisamente como el descubrimiento --debido a la influencia del estudio de Nietzsche o a la presión de las nuevas formas de existencia colectiva que la historia del siglo xx nos ha venido poniendo la vista del hecho de que no se puede realizar a fondo la crítica al sujeto de Kant sin llegar a disolver también radicalmente al individuo kierkegaardiano, o, en todo caso, el finito Dasein del existencialismo. Es cierto que el pathos con que *Ser y tiempo* habla de la decisión, aunque esforzándose (pero tal vez en sentido aún más bien kantiano) por despojarla de toda connotación moralista y psicologista, resulta, desde el punto de vista de Nietzsche, totalmente encerrado dentro de la misma ilusión de la unidad del sujeto en que incurre el trascendentalismo de Kant⁽³⁾. Una confirmación muy reveladora de esto --que no se refiere ya sólo a Heidegger, sino, más bien, a un cierto espíritu común del existencialismo en su «primera manera» (década de 1930), es decir, el que más ha determinado la imagen que de esta corriente filosófica se ha consolidado en la cultura europea-- se puede extraer de la comparación entre las páginas donde Karl Jaspers, en *Der philosophische Glaube*, habla del carácter de testimonio que debe tener la filosofía, y lo que escribe en cambio Nietzsche a propósito de los mártires del Anticristo. Para Jaspers, el carácter de la verdad filosófica, que la distingue de la verdad científica, es el de exigir el testimonio personal y el eventual martirio de quien la profesa: mientras Galileo podía muy bien retractarse de sus tesis heliocéntricas, ya que las mismas, por concernir a la evidencia científica objetiva, estaban destinadas a afirmarse antes o después de todos modos, Giordano Bruno no podía sino sostener sus posiciones al precio de su vida, porque en el caso de la filosofía la verdad reside totalmente en el testimonio que se da de ella; la filosofía es una interpretación personalísima del ser, en la que el ser resulta inseparable de la peculiar toma de posición y perspectiva del pensador⁽⁴⁾. En *El Anticristo*, en cambio Nietzsche niega al mártir el derecho de morir por la propia verdad, en nombre precisamente, podría decirse, de la trascendencia que la verdad manifiesta frente a todas nuestras interpretaciones; la verdad no es algo de lo que el hombre dispone, sino un complejo juego de «apariencias» que no justifica la presunción con que algunos pretenden morir por ella, y sobre todo no puede recibir confirmaciones o ser desmentida por actos del tipo del martirio.

«En el tono con que un mártir le echa en cara al mundo su propio tener-por-verdadero algo expresase ya un grado tan bajo de honestidad intelectual, un embotamiento tal para el problema de la verdad, que a un mártir no se necesita jamás refutarlo. La verdad no es algo que uno posea y otro no posea: así pueden pensar sobre la verdad, a lo sumo, los campesinos o los apóstoles-campesinos a la manera de Lutero» (AC, 53).

Aun cuando *El Anticristo* parece más bien desarrollar la reflexión en el sentido de la imposibilidad que un dato de hecho como el morir por una tesis pueda significar algo para el valor teórico de la misma, la alusión a lo obtuso y grosero de considerar que se pueda disponer de la verdad remite a la que, en este plano, es la tesis central de Nietzsche, y que probablemente no se desarrolla en *El Anticristo* debido al carácter polémico y «popular» del escrito. El mártir no puede ser testimonio porque, en último análisis, no sólo no dispone de la verdad, sino que no dispone ni siquiera de sí mismo. La conciencia, como conciencia cognoscitiva (*Bewusstsein*) de la verdad, o como suprema instancia directiva del comportamiento moral (*Gewissen*), que impone dejarse matar para no renegar de esa verdad, no es en realidad la instancia suprema de la personalidad⁽⁵⁾. El hilo conductor del cuerpo no sirve para indicar que la conciencia es sólo máscara de la inmediatez biológica, sino que, como fuerza que se pretende unitaria, es el resultado de una multiplicidad de componentes que dan lugar a su unidad sólo a través de un conflicto y un complejo sistema de jerarquizaciones y de ajustes recíprocos. No: la verdad del espíritu es el cuerpo; pero: la unidad, la pretendida «intimidad» de la conciencia (sea la trascendentalidad del sujeto kantiano o la singularidad finita del ser-ahí existencialista), es el resultado y producto de un complejo sistema de influencias. Reconocer esto significa sacar a esta conciencia todo derecho a erigirse en juez o antagonista del «cuerpo»; y sobre todo, vaciar su pretensión de dictar por sí misma los principios de la jerarquización entre los impulsos, ya que estas normas serían ya, en cambio, los resultados de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de la conciencia misma. Cuando la conciencia llega (aquí se retoma, pero ironizada y trastocada, una tesis hegeliana), el juego ya ha terminado.

Las razones en que Nietzsche funda su tesis de la no unidad de la conciencia las hemos encontrado ya con frecuencia en los análisis de *Humano, demasiado humano* y de las obras con ella vinculadas. Por lo que se refiere a la no soberanía de la conciencia cognoscitiva en el plano moral, a Nietzsche le parece decisivo el hecho de que toda la experiencia práctica del hombre contradice el intelectualismo ético de los antiguos, es decir, la creencia que para cumplir una acción moral basta ver claramente cuál es nuestro deber en una situación determinada; a tal visión seguiría necesariamente la realización de la acción. No obstante, de hecho, «lo que podemos saber, en general, de una acción, no basta nunca para realizarla», y en ningún caso individual, hasta la fecha, se ha podido tender el puente que une el conocimiento con la acción. «Las acciones no son nunca lo que nos parecen... Las acciones morales son en realidad "algo distinto", mas no podemos decir: y todas las acciones son esencialmente desconocidas» (*M*, 116). Pero si de hecho el conocimiento del deber no determina

nunca de por sí la acción moral, que se realiza en cambio siempre por una cantidad de otras influencias, la creencia en la conciencia como instancia suprema en el ámbito moral no se explica más que como un acto de fe, que nace ante todo --como ya nos ha enseñado *Humano, demasiado humano*-- de la necesidad de llegar a un punto último en el remontarnos a las causas y fundamentos de una acción (de aquí se deriva también la fe en la libertad); en segundo lugar, y aquí Nietzsche anuncia un importante desarrollo al que llegaremos en breve, el carácter perentorio con que se nos imponen la conciencia de la bondad de un determinado acto y --como parece deducirse del contexto total del aforismo-- la fe en la infalibilidad de la conciencia como tal deriva de un hábito adquirido a través de la pertenencia a un determinado mundo social (*FW*, 335). Si esto vale para la conciencia en el sentido moral del término, también la conciencia cognoscitiva, a la que se le pide que cumpla la tarea de tomar nota conscientemente de la evidencia indiscutible de un determinado enunciado, es a su vez sólo el resultado de una serie de hábitos perceptivos, de una cantidad de interpretaciones básicas que se fundan ya sobre determinadas predisposiciones a exagerar o subvalorar tan o cual aspecto de las cosas, que nos hacen capaces de percibir sólo determinados elementos y no otros, etc.

«Los hábitos de nuestros sentidos nos han enredado en el fraude y el engaño de la sensación: éstos son, una vez más, los fundamentos "de todos nuestros juicios y de todos nuestros conocimientos", ¿no existe ninguna posibilidad de salvación, ni aún camino para deslizarse y escaparse al mundo real! Estamos en nuestra red nosotros las arañas, y todo lo que aprememos aquí dentro, no la podremos atrapar más que en cuanto sea precisamente lo que se deja atrapar en nuestra red» (M, 117).

Estos elementos de crítica fenoménica del conocimiento están demasiado difundidos en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX como para que nos haga falta, a nosotros y también a Nietzsche, detenernos en un análisis más pormenorizado (que, por otra parte, Nietzsche lleva a cabo de múltiples formas). En todo caso, es importante y original el uso que hace de todos estos elementos, en la dirección de una crítica del sujeto que no se limita a rechazar esta noción en nombre de su carácter ilusorio-perspectivo, usado tal vez para la demostración de un convencionalismo genérico. Nietzsche liga todos estos elementos a su reflexión sobre el eterno retorno y la liberación; este nexo se funda en la densa discusión que, casi como conclusión de las observaciones desarrolladas en los aforismos 116 y 117, sobre la conciencia moral y la conciencia cognoscitiva, desarrolla en el aforismo 119 de *Aurora*⁽⁶⁾. Lo esencial, nos parece, de este texto,

es, además de la representación de la vida interior como juego alternado y movimiento de instintos, la complejidad con que se plantea la cuestión de la relación entre «texto» e «interpretación», es decir, entre los dos elementos que dan título al fragmento: «Experiencia vivida y ficción poética» (*Erleben und Erdichten*). Los instintos no son el texto que el espíritu interpreta; pero el espíritu (la «ficción poética», el mundo de las imágenes y de los conceptos que constituyen la vida interior consciente, incluso sólo a nivel de la imaginación) es ya el resultado de una interpretación que hacen los instintos de los estímulos externos que el organismo va recibiendo. Los instintos son, pues, las instancias individuales de la personalidad que, en la sucesión temporal, se sustituyen en la dirección y determinación de las interpretaciones que constituyen la base de la conciencia y del espíritu. Así vista, «toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible y pese a ello sentido». A excitaciones nerviosas en sustancias muy similares (los ruidos que oímos en el sueño, pero también las experiencias relativamente iguales de la vigilia y que luego influyen en el sueño) corresponden interpretaciones muy variadas y diversas. En todo caso, en ellas hay siempre más que lo que contienen los estímulos que las causan. A tal punto que, en la conclusión del aforismo, Nietzsche llega a plantear la hipótesis, que luego se convertirá en tesis en los apuntes de *La voluntad de poder* (*WzM*, 481), de que el texto no existe y sólo haya interpretaciones («¿O tal vez debe decirse: en sí, dentro, no hay nada? ¿Experimentar íntimamente es inventar?«).

En esta conclusión, el hilo conductor del cuerpo se ha disuelto casi por completo, aunque realizándose en su significado metódico, pero desapareciendo cada vez más en su sentido de hecho biológico inmediato. ¿Qué es el texto que interpretarían los impulsos? No el cuerpo mismo, porque los impulsos configuran, por el contrario, el cuerpo como un inmenso órgano de interpretación. ¿Los estímulos, entonces? Pero los estímulos no se dan nunca como inmediatos, y Nietzsche lo ha dicho precisamente en el aforismo 117; también ellos, hasta en sus constituyentes más elementales, son ya resultado de una selección realizada por el organismo sobre la base de ciertos hábitos perceptivos que, a su vez, son precisamente hábitos y no naturaleza, aun cuando se presenten como tal. Inútil decir que sería profundamente erróneo considerar toda esta argumentación como dirigida por una perspectiva de idealismo empírico (menos aún, de idealismo trascendental), como si a Nietzsche le importase demostrar que, reduciéndose todo a interpretación, todo es producido por el sujeto. Pues es justamente el sujeto el que es, él mismo, producto. En realidad, el hilo conductor del cuerpo, entendido en el sentido de la reducción de lo simple a lo múltiple de los impulsos y de las jerarquizaciones interpretativas, no ha hecho sino poner de relieve de manera

particularmente aguda el problema del cómo y por qué la conciencia se constituye como unidad «autónoma» y pretende contraponerse precisamente al mundo de los instintos de los que proviene. El problema de la disolución del texto es este mismo problema formulado desde un punto de vista sólo ligeramente distinto: si no hay un texto estable de alguna forma, no tocado en su esencia por la variedad y movilidad de las interpretaciones, ¿de qué forma puede explicarse la conciencia como unidad del yo, como estable continuidad de la vida interior? En resumen, llevado hasta el final, la disquisición sobre la vida interior como juego de instintos y pulsiones contrastantes, es decir, como predominio alterno de una u otra «perspectiva» intérprete de los estímulos, disueltos a su vez, todos, en la interpretación que sucede incluso al nivel más elemental de la sensación, no tenemos ya ningún elemento «inmediato» para explicar la relativa estabilidad, tanto del mundo externo (la «realidad») como del mundo interior (la continuidad de la conciencia, la identidad personal, la evidencia en el plano cognoscitivo o moral). También estas unidades son sólo resultados de un conflicto entre impulsos; pero entonces, ¿por qué justamente la conciencia? ¿Por qué el yo, en nuestra tradición (y tal vez en toda la historia del hombre que conocemos)⁽⁷⁾, se ha definido siempre en términos de conciencia, distinguiéndose como unidad del conocimiento consciente y de la «libertad» (en el plano moral), de sensaciones, impulsos, pasiones, etc.? Aquí Nietzsche se enfrenta a uno de los nudos más decisivos de su esfuerzo de construcción del ultrahombre y de la elaboración de una respuesta al problema de la liberación. El imponerse de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es, fundamentalmente, un acto de dominio. Esto significa dos cosas: que la conciencia se impone sobre y contra las otras instancias constitutivas de la personalidad; pero que esta hegemonía suya expresa, refleja, depende de, una estructura del dominio mucho más vasta, que es el dominio en el sentido más literal de la palabra, el social. Si tenemos presente este nexo, las afirmaciones de Nietzsche sobre el carácter «social» del yo (es decir, el yo como múltiples yos: *JGB*, 12) y las frecuentes descripciones de la vida de la conciencia en términos de jerarquía, de mandar y obedecer, no parecen ya sólo metáforas, sino que tienen una precisa y más notable justificación. Así, en una nota de *La voluntad de poder*, siempre ligada al hilo conductor del cuerpo, Nietzsche desarrolla toda una descripción de la vida del sujeto como organización de gobierno.

«Punto de partida del cuerpo y de la fisiología: ¿por qué? Adquirimos la exacta representación de la calidad de nuestra unidad subjetiva, como gobernantes en la parte más elevada de una comunidad (no como "almas" o "fuerzas del cuerpo"), y al mismo tiempo de la dependencia de estos gobernantes de los gobernados y de las condiciones

representadas por la jerarquía y por la división del trabajo como posibilidad a un tiempo del individuo y del todo. Del mismo modo como las unidades vivientes nacen continuamente y mueren, y como la eternidad no pertenece al "sujeto", del mismo modo se manifiesta la lucha también en la obediencia y en el mando...» (WzM, 492).

La descripción más sugerente de la relación entre el afirmarse de la conciencia por encima de las otras instancias de la personalidad, como fuerza que asume el dominio, y la estructura del dominio social, se encuentra en un largo aforismo de *La gaya ciencia*, que significativamente pertenece al libro quinto, es decir, a un período en que Nietzsche tiene ya en mente la idea del eterno retorno; como veremos, en efecto, la idea del eterno retorno constituye precisamente el elemento decisivo debido al cual Nietzsche adquiere la posibilidad de poner de relieve las estructuras de la ficción y del mundo de la ratio, entre los que se hallan ante todo el sujeto y la conciencia, como explícitos hechos de dominio. Los anticipos de este tipo que se encuentran ya en las obras precedentes --y no sólo como observaciones esporádicas, sino como una especie de «hilo rojo» que recorre todos los escritos, desde la exaltación de la función «destructiva» de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* a la puesta en evidencia de la violencia constitutiva de la sociedad de la ratio como fundamento y ambiente de la violencia contenida en la metafísica, en la moral, en la religión-- hallan, sin embargo, su unificación y rigurosa formulación sólo a la luz del descubrimiento de la idea del retorno y de la noción conexas de venganza, que examinaremos dentro de poco. En el aforismo 354 de *La gaya ciencia*, que transcribimos *in extenso* en nota porque resulta indispensable tenerlo a la vista⁽⁸⁾, Nietzsche comienza por plantearse el problema de por qué surgió la conciencia, como conocimiento consciente de uno mismo y de su obrar a todos los niveles, interiores y exteriores. El hombre podría, en efecto, muy bien pensar, elegir, recordar, etc., sin tener el conocimiento reflejo que es la conciencia de sí, sin tener que mirarse nunca en el espejo. Ser conscientes de nuestros estados anímicos, necesidades, pensamientos, es una exigencia que no concierne directamente a la acción en estos varios niveles, sino que en cambio satisface una necesidad de comunicación. La conciencia en general «se ha desarrollado sólo bajo la presión de la necesidad de comunicación... (en particular entre quien manda y quien obedece)». La necesidad de comunicación se funda siempre, a su vez, en la situación de la violencia primitiva, en la que el hombre, más indefenso que otros seres vivientes ante las fuerzas naturales, debe otorgarse formas de agrupación social para asegurarse una vida menos amenazada. Pero inmediatamente, en la referencia entre paréntesis, pero no por eso menos significativo, a la relación entre quien manda y quien obedece, se advierte que a la violencia de la naturaleza sólo se

puede resistir estableciendo relaciones sociales de subordinación, igualmente constrictivas. Por este carácter esencialmente comunicativo que la define, la conciencia se desarrolla en un proceso que es idéntico al del desarrollo de la lengua: de esto adquieren, entre otras cosas, nuevo relieve todas las observaciones de Nietzsche sobre el carácter de «prejuicio gramatical» propio de la noción de sujeto⁽⁹⁾. Pero sobre la base de estas premisas se manifiesta otra consecuencia: la conciencia, que nace y se desarrolla sólo como instrumento de comunicación, se estructura también íntimamente para servir sobre todo a las exigencias de la vida con los demás. De tal modo, no pertenece «propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que hay en él de naturaleza comunitaria y gregaria... En consecuencia, cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de comprenderse a sí mismo del modo más individual posible, de «conocerse a sí mismo», sin embargo hará siempre objeto de conciencia sólo lo no individual... Nuestro mismo pensamiento, por así decirlo, se adecúa a la mayoría continuamente, y es reformulado en la perspectiva del rebaño por obra del carácter de la conciencia, del «genio de la especie» que impera en ella... Todo lo que se hace consciente se convierte por eso mismo en señal distintiva del rebaño. La conciencia recibe sólo lo que se deja traducir en estos esquemas de carácter social, que se estructuran para servir a la vida del «rebaño», es decir, a la vida de una determinada comunidad histórica, y sólo a ella. No existe, una vez más, un sistema de criterios de utilidad social, válido para toda colectividad humana: «"sabemos" (o creemos, o nos imaginamos) precisamente todo lo que puede ser ventajoso que sepamos en interés del rebaño humano, de la especie, e incluso lo que se llama aquí "ventaja" no es, por fin, más que una creencia, una imaginación»: en estas últimas palabras, creemos, termina por historicizarse justamente hasta la aparente referencia a cosas ventajosas para la especie: lo que es ventajoso para la especie humana es sólo lo que se presenta como la ventaja del ser humano, el progreso, etc., a un cierto tipo de hombres en una cierta época y en un mundo determinado. Este aforismo es uno de los más rigurosos y de más largo alcance de toda la obra de Nietzsche, no sólo de *La gaya ciencia*. Los pasajes más notables que hemos citado en el texto indican cuáles son los elementos que, a nuestro criterio, le confieren ese extraordinario relieve. En él se encuentra el esquema general del discurrir de Nietzsche sobre la conciencia y el sujeto: el surgir de la conciencia de la necesidad de comunicación en la empresa común de la lucha contra los peligros naturales; la constitución, dentro de esta lucha, de una jerarquía entre quien manda y quien obedece y, por tanto, el encontrarse la conciencia comprometida, desde el principio, en una estructura social jerárquica, que sustituye la violencia de la naturaleza por relaciones coercitivas y de subordinación entre un hombre y otro; la íntima conexión lengua-conciencia, que vuelve importante todo lo concerniente a la lengua, no tanto los signos

considerados individualmente, sino su modo de relacionarse y subordinarse: al punto que, como dice *Más allá del bien y del mal*, los diversos mundos lingüísticos ordenan de antemano las vías de las filosofías que pueden surgir en ellos; los filósofos se encuentran a merced de un encantamiento invisible, que es la filosofía de la gramática, es decir, «el dominio y la dirección inconscientes» ejercidos por las funciones gramaticales (*JGB*, 20). Además de esto, el largo texto de *La gaya ciencia* abre una perspectiva absolutamente diversa sobre el significado de la conciencia en relación con las estructuras de dominio: no sólo nace como instrumento de comunicación colocado desde su origen en estructuras de dominio, sino que representa también el órgano de la interiorización de tales estructuras. Como hecho social comunicativo, la conciencia se organiza también en su interior para representar a «la voz del rebaño en nosotros». Esta interiorización, de la cual, como se recordará del análisis de la moral en términos de autoescisión del yo, nacen luego todas las varias formas de violencia y de íntima crueldad en que consiste la ascesis, cierra idealmente el círculo de la relación entre conciencia y dominio: nacida ya esclava del mundo del dominio, la conciencia lo reproduce en su interior, tal como demuestran las descripciones que hemos recordado de *La voluntad de poder*, según las cuales la vida interior en su totalidad se estructura en jerarquizaciones derivadas de conflictos y de ajustes; y por último, estos conflictos y ajustes no se limitan a imitar el mundo del dominio social, sino que dependen directamente de él, puesto que conflictos y jerarquizaciones de la vida interior nacen de la interiorización de la voz del rebaño, o sea, de las prescripciones de la sociedad y de quienes mandan en ella.

Esta concepción general de la estructura de la conciencia y las relaciones, que la marcan y califican profundamente, con el mundo del dominio, se encuentran ampliamente atestiguados, en las obras de madurez de Nietzsche, por una cantidad de análisis que no podemos aquí seguir en sus múltiples detalles, salvo en la medida en que nos aclaren más lo que en la página de *La gaya ciencia* que hemos citado resulta expresado de manera esquemática y resumida. Antes deberá señalarse aún, pues deberemos volver sobre ello que en el mismo extenso aforismo 354 de *La gaya ciencia* hay algunas anticipaciones que hacen pensar en una posible concepción alternativa de la conciencia, sobre el modelo de lo que, para otros casos, hemos llamado la línea de la liberación de lo simbólico. Nietzsche alude, en efecto, a propósito de la conciencia, a un razonamiento análogo al llevado a cabo en el caso del comediante, al que nos hemos referido en la conclusión de la sección II. También en el caso de la conciencia Nietzsche considera posible una especie de emancipación y de desarrollo autónomo más allá de las exigencias de la comunicación social, por lo cual «cuando la necesidad, la constricción han obligado a los hombres,

durante largo tiempo, a comunicarse entre sí, a comprenderse los unos a los otros de una manera rápida y sutil, existe al final un exceso de esta fuerza y arte de la comunicación, una facultad --por así decirlo-- que se ha potenciado gradualmente y que espera ahora sólo un heredero que haga pródigo uso de ella (los denominados artistas son esos herederos, y del mismo modo los predicadores, los oradores, los escritores: todos los hombres que llegan al final de una larga cadena, "nacidos con retraso" --en el mejor sentido-- cada vez y, como se ha dicho, disipadores por naturaleza)». La alusión final a los artistas, y en general a todos los que, al parecer, tienen en común un uso no utilitario de la palabra, sino su disipación y la de sus posibilidades, confirma que nos hallamos ante un fenómeno análogo al del comediante, si es que no ante el mismo. También la conciencia, en cualquier caso, que no obstante parece totalmente encerrada en la esfera del dominio, entra, por uno de sus aspectos, en el campo de las actividades simbólicas que se emancipan y se rebelan en un determinado momento contra la funcionalización a que quiere reducir las la ratio desplegada. Por el momento, tal cosa sólo se alude de paso, y era una alusión que no se podía dejar de lado sin correr el riesgo de perder un elemento significativo que nos proporciona el aforismo 354 de *La gaya ciencia*. Se tratará de ver a continuación si y cómo, en la definición del ultrahombre, todas estas actividades simbólicas emancipadas, desde el impulso del comediante a la conciencia, pueden eventualmente recuperarse y transformarse en la nueva perspectiva que ahora se abre. Por el momento, la conciencia --y el sujeto que se define, principalmente, sobre su base-- manifiesta un total e irremediable compromiso con las estructuras del dominio: del dominio de quien manda sobre quien obedece en la lucha por la sumisión de las fuerzas naturales; del dominio de ciertos impulsos sobre otros en la constitución de la personalidad; y en especial del dominio de la conciencia sobre todas las otras instancias de la personalidad como dominio de las exigencias y de los imperativos del «rebaño», es decir, de la sociedad de la ratio, cuya interiorización representa la conciencia.

Mientras resulta bastante fácil lograr el acuerdo de los intérpretes de Nietzsche sobre algunas de estas tesis, y sobre todo sobre las que conciernen a la naturaleza social de la conciencia, en los dos sentidos de conciencia como jerarquización que se impone a un conjunto de impulsos en contraposición, y conciencia como función nacida de la necesidad de comunicar (no igualmente difundida en la crítica nietzscheana), lo que, a nuestro entender, liga estos significados de la socialidad de la conciencia con la sociedad como estructura de dominio, como división entre quien manda y quien obedece, es el conocimiento consciente del nexo. Sin dicho nexo, la doctrina de Nietzsche queda pacíficamente exorcizada como una pura descripción de los condicionamientos sociales de la conciencia, y vaciada de toda

referencia al problema de la liberación. Pero si se ponen en relación afirmaciones como la contenida en un apunte de *La voluntad de poder*, sobre el hecho de que «la verdad es esa especie de error, sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. Lo que decide al final es el valor para la vida» (*WzM*, 493), con *La genealogía de la moral*, especialmente con los tratados primero y segundo, se advierte que no es posible leer toda esta teoría de una relación de la conciencia, y de la evidencia cognoscitiva (como en el caso de este apunte) o práctica de que es sede con las exigencias de la vida de una determinada especie de seres vivientes que hemos sido y somos aún hoy es aquella en que, como dice *La genealogía de la moral*, las determinaciones del significado de los valores morales, e incluso toda la articulación del mundo moral en torno a las nociones de culpa, castigo, mala conciencia, etcétera, nacen dentro de un cuadro fundado en la originaria división entre fuertes y débiles, entre quien impone originariamente las calificaciones (los nombres) a las cosas, y quien se limita a reaccionar, mediante todo el complicado mecanismo de la venganza y del resentimiento, ante ese «arbitrio» de los fuertes. Todos los análisis del primer y segundo tratados de *La genealogía de la moral*, como por lo demás también los del tercero, que no obstante se ocupa menos de nuestro actual problema, no se entienden sino bajo esta luz, que es la luz de la estructura del dominio. En el primer tratado, el origen de los significados de bueno y malo, bueno y malvado, es reducido pura y simplemente al establecimiento de una primera división entre fuertes (nobles) y débiles (innobles). Para el fuerte y noble, bueno es todo aquel que perciba como su semejante en fuerza y capacidad de defender una esfera propia de dominio; tanto que, incluso etimológicamente, Nietzsche encuentra que el *bonus* del latín puede remontarse (en analogía con *bellum*: *duellum*, etc.) a un más antiguo *duonus*. «*Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero» (*GdM*, I, 5); y, aún antes, en las diferentes lenguas, la palabra bueno parece llevar a una misma metamorfosis conceptual:

«en todas partes, "noble", "aristocrático", en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, "bueno" en el sentido de "ánimicamente noble", de "aristocrático"» (GdM, I, 4; cf. MA, 44 y 92).

La definición de bueno, y su opuesta --la de malo--, indican, pues, para los fuertes y dominadores, todo lo que, respectivamente, éstos consideran a su propia altura (obviamente, también al adversario digno de que se lo desafíe a duelo) o que, en cambio, colocan a niveles más bajos. Esta definición de bueno y malo se le aparece a Nietzsche como fundamentalmente positiva, porque nace de una voluntad de imponer nombres a las cosas, o sea de una voluntad creativa a la que no mueven

ni el resentimiento, ni el espíritu de venganza y de revancha; aunque, obviamente, la delimitación de un campo de los nobles que son pares a uno mismo ocurre siempre por oposición a una masa que se considera innoble y sometida. Contra este origen noble y activo-creativo de las definiciones de bueno y malo, se alza otro que, en cambio, es puramente reactivo. En él --y esto toca muy de cerca el tema del sujeto--madura también, sobre una base esencialmente práctica, una distinción entre sujeto y predicado que pasa luego a la gramática y constituye el esqueleto de nuestro modo de ver el mundo y también de la filosofía misma, si es cierto que los filósofos llenan sólo de contenido ciertos esquemas preparados por la lengua (JGB, 20). Los débiles e innobles, incapaces de oponerse a sus dominadores en igualdad de condiciones, tienen necesidad de un consuelo que los ayude a soportar su condición sin demasiada vergüenza, e incluso a entender su sumisión como un mérito. Por esto, junto a una moral de la mediocridad y a una condena hipócrita de la violencia, inventan un sistema de conceptos que les permita exigir de los fuertes que no ejerzan su fuerza. Elementos centrales de este sistema de conceptos son justamente las nociones de sujeto y predicado, entendidos respectivamente como la fuerza, que puede exteriorizarse o no, y su exteriorización definitiva. De hecho,

«exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar... es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza», pero «el pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir. [...] Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre [el débil] necesita creer en el "sujeto" indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito» (GdM, I, 13).

No es fácil coordinar este texto con el de *La gaya ciencia* tratado más arriba, ya que allí se trataba del origen de la conciencia como tal, aquí más bien del surgimiento de la noción de sujeto contrapuesta a la de predicado. A nosotros, sin embargo, nos interesaba mostrar cómo también aquí se encuentra, y de modo aún más neto que en el aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia*, una conexión inextricable entre el

surgimiento del concepto de sujeto (pero, de rechazo, también del modo en que los sujetos, a esta luz, viven de hecho la propia condición de sujetos: los unos como dominadores, los otros como subordinados) y la división de la sociedad en dominantes y dominados, en siervos y amos. El nuevo relieve que el problema adquiere en este texto respecto a *La Gaya ciencia* consiste en la determinación más precisa de la conexión entre estructura de la lengua, de la gramática, y estructura del dominio. La misma noción de sujeto y predicado, de que depende gran parte de nuestra visión del mundo, y sin duda (piénsese en la noción de sustancia y de libertad que Nietzsche analiza en *Humano, demasiado humano*) la totalidad de nuestra metafísica, tiene sus raíces en las vicisitudes originarias de la constitución del dominio, en la oposición siervo-amo.

A la misma conclusión se llega examinando el comienzo del segundo tratado de La genealogía de la moral, el dedicado a «"culpa", "mala conciencia", y similares», aun cuando aquí parezca más difícil individualizar una separación neta entre amos y esclavos, y la relación de dominio liga más bien a los individuos con la estructura social misma como tal. El origen del concepto de conciencia, en los tres primeros capítulos de este tratado, se inserta dentro del problema más general que la sociedad, desde un principio, ha tenido que resolver para hacer al hombre «calculable, uniforme y necesario», para poder fundar instituciones estables que previeran contratos y promesas. Se trata de criar a un animal capaz de asumir responsabilidades; y esto supone en sí

«la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a reglas, y, en consecuencia, calculable [...]. Con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable» (*GdM*, II, 2).

¿Conciencia se llama justamente la capacidad de asumir responsabilidades una vez que ha arraigado en las profundidades de cada uno y se ha convertido en instinto? Pero ¿cómo ha sido posible conseguir este arraigo?

«Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos [...], las

mutilaciones más repugnantes [...], las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos [...]. Todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. [...] Y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar "a la razón"! Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!...» (GdM, II, 3).

Si tampoco se ve aquí una neta división de roles entre dominadores y dominados, ya que el establecerse de la conciencia como memoria y capacidad de prometer compromete en alguna medida a todos los hombres, es cierto, en cambio, que de algún modo se establece una relación de dominio: Nietzsche habla de una camisa de fuerza de la sociedad, y luego de todas las horribles violencias que el hombre debió sufrir para aprender a mantener las promesas, para interiorizar plenamente las exigencias que la sociedad le imponía. A la luz del primer tratado, donde todo se asienta en una originaria división entre amos y siervos, es difícil imaginar que, sobre todo en sociedades primitivas donde el «sistema» social estaba muy lejos de la impersonalidad que hoy parece haber adquirido, todo esto pudiera desarrollarse como una pura y simple relación de individuos con la máquina social. Era, evidentemente, también ésa, una relación entre dominadores y dominados. Sea cual fuere el significado «histórico» de tal reconstrucción nietzscheana, lo que es cierto es que a él le importa subrayar también de esta forma que sujeto y conciencia nacen en función de una situación de violencia y llevan siempre en sí los estigmas de este origen.

Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere a la noción de sujeto y a la de predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento, más allá de las que no podemos ir, es, en cambio, claramente, la misma fuerza históricamente consolidada de las estructuras del dominio que han penetrado totalmente en la lengua, y por ende en la filosofía de la gramática, de la que no podemos salir. «Lo que se vuelve consciente, escribe Nietzsche en *La voluntad de poder*, se encuentra bajo relaciones de causalidad que quedan absolutamente ocultas para nosotros» (WzM, 524); y también:

«Creemos en la razón: pero ésta es la filosofía de los conceptos grises. La lengua está construida sobre los

prejuicios más ingenuos. Ahora bien, leemos problemas y desarmonías porque pensamos únicamente en la forma del lenguaje --y por tanto creemos en la "verdad eterna de la razón" (por ejemplo: sujeto, predicado, etc.). Dejamos de pensar, si queremos hacerlo sin la constricción del lenguaje, llegamos incluso a dudar de ver aquí un límite en sentido propio. El pensamiento raciocinante es un interpretar de conformidad con un esquema que no podemos eliminar» (WzM, 522).

El invisible encanto, del que hablaba, como hemos visto, el aforismo 20 de *Más allá del bien y del mal*, y que guía a los filósofos como planetas en sus órbitas preestablecidas, que en este caso son los senderos de la filosofía predeterminados en la gramática, no resulta tan invisible. La gramática se constituye paralelamente a la conciencia, y sobre la base de los mismos impulsos; pero la conciencia queda totalmente determinada, en su constitución, por la estructura del dominio. Es fácil ver que la fuerza con que se nos impone la lógica, el esquema que nosotros no podemos eliminar, las relaciones de causalidad que nos son desconocidas, resultan todos identificables con la estructura social del dominio, cuyo producto, espejo, víctima, es la conciencia.

El desarrollo del pensamiento es riguroso sobre este punto; la disolución a que hemos llegado sobre la base del hilo conductor del cuerpo --cuando hemos reconocido no sólo que el texto cuya interpretación es la vida interior permanece desconocido para nosotros, sino que simplemente no existe-- nos ha llevado a buscar no ya en un texto cualquiera, sino en las vicisitudes mismas de la lucha y de las supremacías que se establecen entre los instintos, y de las que se origina la conciencia, la razón de todo constituirse de estabilidad en la vida interior. Esta razón se ha encontrado en el hecho de que un cierto impulso domina sobre los otros, y tal «impulso» es la conciencia como autoconocimiento teórico y moral. Pero ¿por qué asume la conciencia esta función hegemónica? La única razón que Nietzsche ha sabido indicar, aunque a través de varios análisis no siempre fáciles de coordinar entre sí, es la de la originaria división del mundo social en amos y siervos, a la que se vincula la necesidad de comunicación, el surgimiento de las nociones de sujeto y predicado, la constitución de la conciencia como base de una reducción del hombre a ser calculable. La conciencia, como ya parecía claro del largo aforismo 354 de *La gaya ciencia*, no tiene otra razón de ser ni otro contenido que las relaciones de dominio, interiorizadas como instinto del rebaño, organización jerárquica de los impulsos que de ellos deriva. También el apunte de La voluntad de poder, que reafirma la no necesidad de la conciencia desde el punto de vista de la pura relación con las cosas y de las exigencias de la acción en el mundo, debe leerse en este sentido como una reducción

implícita de la conciencia a su contenido social, a estructura de la vida interior que se limita a transmitir las formas del dominio.

«Donde hay una cierta unidad en el reagrupamiento, siempre se ha dado al espíritu como causa de esta coordinación: pero no hay ningún motivo para obrar así [...]. El sistema nervioso tiene un dominio muy extenso: el mundo de la conciencia es un agregado. En el conjunto del proceso de la adaptación y de la sistematización, la conciencia no cumple ninguna función»⁽¹⁰⁾ (WzM, 526).

El hilo conductor del cuerpo, que volvemos a encontrar aquí, tiene, pues, el sentido de conducir a Nietzsche primero al reconocimiento de la multiplicidad que se halla en la base del sujeto; para llegar a la socialidad del yo, que se relaciona luego con la socialidad, en el sentido más literal del término, cuando se reconoce que la conciencia no tiene más justificación que la de reproducir a nivel interior las relaciones de dominio. Si se prefiere acentuar el aspecto que emerge en el segundo tratado de *La genealogía*, el relativo a hacer al hombre previsible y calculable a través de la mnemotécnica que fija a la conciencia como sentido de responsabilidad, podrá decirse que la conciencia es el órgano mediante el cual se interioriza la sociedad de la *ratio* en cada uno de sus miembros. El hombre definido como sujeto, en términos de conciencia como instancia suprema y hegemónica, es el hombre de la *ratio* socrática como imponerse de un «egoísmo superior» que distribuye los roles sociales y pretende el respeto y cumplimiento de los mismos.

Es este hombre, este sujeto en que domina la voz del rebaño, el que no puede soportar la idea del eterno retorno de lo igual, y al que hay que sobrepasar para que el eterno retorno se convierta en realidad. La pregunta del aforismo 341 de *La gaya ciencia*: «¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?» representa el punto de crisis del hombre construido como una conciencia modelada sobre las relaciones de dominio. Esta conciencia, en efecto, no puede realizar jamás esa unidad de ser y significado, la felicidad, que es lo único que le permitiría quererse aún eternamente. Es la conciencia de la moral, de la religión, de la ascesis, de la distinción metafísica sujeto-objeto, de todas las técnicas pseudotranquilizantes que, en cambio, perpetúan la inseguridad y la reproducen infinitamente a niveles diversos y cada vez más internos, crueles, mixtificados.

Toda la primera parte de *Zaratustra* está dedicada a la destrucción del hombre viejo, es decir, a poner en evidencia los aspectos constitutivos del sujeto de la moral platónico-cristiana, los que hay que sobrepasar para llevar a cabo las tres transformaciones de que habla el primer

discurso. Hemos visto ya cómo uno de los momentos clave de esta destrucción del sujeto es el discurso sobre los despreciadores del cuerpo; pero también todos los otros representan en su conjunto una variada fenomenología de lo que ya podemos llamar el sujeto cristiano-burgués, porque precisamente en la conciencia moderna y en el mundo burgués llegan a su madurez todos los elementos íntimamente contradictorios, autodestructivos, nihilistas en el sentido negativo, que el hombre occidental alberga desde el establecimiento del «socratismo» y desde el ocaso de la época trágica. Discursos-guía, en este sentido, pueden considerarse los «Del amigo», «Del hijo y del matrimonio», «De la picadura de la víbora», «De la muerte libre». Los tres primeros desarrollan el tema de la imposibilidad, para la conciencia cristiano-burguesa, de establecer relaciones de verdadera alteridad: sus desequilibrios internos no sólo nacen de una interiorización del mundo del dominio, sino que también expresan nuevamente tal mundo cuando se convierten en principio de nuevas relaciones. «¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo, ¿eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos» (Z, I, «Del amigo»). Si se quiere tomar literalmente todo el alcance de este texto --cosa por otra parte legítima, ya que, por el carácter de la obra, ante Zarathustra es lícito adoptar una actitud de comentaristas de las Sagradas Escrituras--, parece claro que la preferencia concedida en La genealogía de la moral a la fundación «señorial» del concepto de bueno respecto a la reactiva de los débiles y de los esclavos se debe entender como uno de los errores de perspectiva que, como ya hemos comentado y se advertirá mejor a continuación, nacen de pensar al ultrahombre a partir de la situación presente en la que, como sucedía también para el espíritu libre, no puede sino presentarse con caracteres aún internos al mundo de la moral y del conflicto. Si existe un modelo del ultrahombre en el mundo presente, éste debe buscarse, en primer lugar, entre los hombres superiores que han alcanzado (al menos para un juicio histórico que luego podría discutirse) el máximo posible de libertad y de no reactividad. Pero, en definitiva, tal como se ve en este pasaje de Zarathustra, también estos hombres superiores, que en el mundo de los siervos y los amos sólo puede ser amos y tiranos, no realizan una forma auténtica de ultrahumanidad; ni el esclavo ni el tirano pueden tener amigos, porque su relación con los demás sólo puede configurarse en términos de conflicto, es decir, de perpetuar la violencia constitutiva de la sociedad moral-metafísica.

El hombre de la sociedad del conflicto, en general, no tiene verdaderas relaciones con otros, porque para él la alteridad es sólo un modo de reproducir afuera sus propios conflictos internos, que a su vez imitan la violencia de la relación siervo-amo y dependen de ella. También la relación interpersonal que, precisamente en el mundo moderno, se ha impuesto significativamente cada vez más como modelo de esfera de la

autenticidad, el amor entre los sexos constituye sólo para el hombre del conflicto un modo de encontrar un remedio momentáneo para la necesidad, la soledad, la insatisfacción. Que en el plano biológico se confíe la reproducción a semejante encuentro de soledades y de frustraciones es sólo una indicación emblemática del hecho de que el hombre cristiano-burgués está, hasta en el modo de su vida física, ligado a las estructuras conflictivas del dominio. El hombre verdaderamente capaz de engendrar un hijo como distinto de sí y al mismo tiempo prosecución de su vida podría ser sólo el mismo que fuese capaz de responder sí a la pregunta «eternizante» del cuarto libro de La gaya ciencia: una verdadera generación sólo es posible para el hombre feliz, el que puede querer la vida que retorna eternamente (Z, I, «Del hijo y del matrimonio»).

Tampoco la justicia como «dar a cada uno lo suyo» es un modo de salir del mundo del conflicto, porque sólo es ya un ajuste de contrastes. Pero no puede pensarse, entonces, que se la deba «corregir» e integrar con la «caridad», o incluso sólo con ese sentimiento de equidad que la moral laica ha puesto siempre junto a la justicia, entendida como rigurosa distribución de premios y castigos, para corregir su inevitable rigidez. La caridad, la generosidad que, en nombre de una equidad superior a la letra de la ley, trata al otro según medidas más amplias y comprensivas, es también un modo de prevaricar, de mostrarse superiores, y por tanto un modo de permanecer en el conflicto.

«Y si os maldicen, no me agrada que queráis bendecir. ¡Es mejor que también vosotros maldigáis un poco! ¡Y si se ha cometido una gran injusticia con vosotros, cometed vosotros en seguida cinco pequeñas! Es horrible ver a alguien a quien la injusticia le oprime sólo a él... Una pequeña venganza es más humana que ninguna... ¡Mas cómo voy yo a querer ser radicalmente justo! ¡Cómo puedo dar a cada uno lo suyo! Básteme esto: yo doy a cada uno lo mío» (Z, I, «De la picadura de la víbora»).

El consejo de responder a la injusticia con otras injusticias, y a las maldiciones con otras maldiciones, no significa privilegiar a la justicia rigurosa respecto a la caridad y a la equidad: es, en todo caso, una confirmación del hecho de que, en el mundo del conflicto, cada actitud, tanto la del justo que quiere dar a cada uno lo suyo como la del ecuánime o del caritativo que quiere perdonar, y en general superar los límites de la letra de la ley, está condenada a la derrota, a permanecer en el plano del conflicto que desearían sobrepasar. Se puede ver también en el final del fragmento que hemos citado una aproximación de Nietzsche al mandamiento cristiano de la caridad; y efectivamente muchos de los discursos de Zaratustra --piénsese sólo en el que cierra

la primera parte, «De la virtud que hace regalos»-- pueden leerse en esta clave. Pero lo que preocupa a Nietzsche --y que se lee también en los teólogos cuando hablan de la caridad como «virtud teologal»-- es que el hombre capaz de amar verdaderamente al prójimo no puede ser el hombre nacido, crecido y constituido también interiormente en el mundo del conflicto siervo-amo. Por eso, en este mundo, las «primicias» de los hombres nuevos no tienen un comportamiento que pueda definirse más como caritativo que como justo o viceversa. Maldecir si nos maldicen, como aconseja Zaratustra, sólo se puede hacer con una especie de supremo distanciamiento irónico, para evitar al otro la humillación de ser perdonado. «¡Y es preferible que os encolericéis a que avergoncéis a otro!» El castigo debe ser también un derecho y un honor para el prevaricador. Pero asumir las formas de la justicia rigurosa sólo para evitar a otros la humillación del perdón es un modo de colocarse dentro de la justicia por ironía, actitud propia del espíritu libre --que tiene también el límite general del espíritu libre: ser un comportamiento de emancipación, pero todavía no un verdadero modelo alternativo.

Las íntimas contradicciones de la conciencia cristiano-burguesa madurada en el mundo del conflicto y estructurada según el modelo del dominio culminan en la actitud que asume, o más bien que no asume, ante el problema de la muerte. El temor a la muerte es el temor a la sanción final de la insensatez de la existencia. En tanto que la conciencia del hombre del conflicto vive siempre en la separación del significado, nunca se realiza como forma cumplida, y la muerte sólo puede ser un incidente, una casualidad horrible porque interrumpe, con un enésimo suceso sin sentido, la carrera hacia la inalcanzable unidad de ser y valor. Reléanse a la luz de este planteamiento de Nietzsche, las páginas de la Razón práctica kantiana sobre el postulado de la inmortalidad como exigido por la interminabilidad de la empresa del perfeccionamiento moral; permiten comprender lo que Nietzsche quiere decir cuando habla de la «muerte libre», título del penúltimo discurso de la primera parte de Zaratustra. El deseo de inmortalidad como prosecución indefinida de la existencia individual refleja sólo la permanente condición de separación del significado en que el hombre cristiano-burgués vive. Zaratustra enseña, en cambio, el «morir a tiempo».

«En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? [...] Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas. Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa [...]. Tanto al combatiente como al victorioso les resulta odiosa esa vuestra gesticuladora

muerte que se acerca furtiva como un ladrón --y que, sin embargo, viene como señor» (Z, I, «De la muerte libre»).

Esta página requeriría un análisis más amplio y pormenorizado, para ver, por ejemplo, hasta qué punto su polémica afecta más a la noción «laica» de inmortalidad (Kant) que a la cristiana, donde inmortalidad significa realización plena de la unidad del existir y significado en otro «reino», el del banquete eterno con Dios, en donde no hay ya trascendencia y esfuerzo hacia la perfección. No obstante, en realidad lo que tienen en común la inmortalidad laica y la inmortalidad cristiana, y que Nietzsche rechaza, es la idea de una prosecución perpetua de la existencia individual, concebida siempre en los términos definidos de su estructura conflictiva. No se trata, una vez más, de negar la inmortalidad (aun cuando la idea del eterno retorno, como ya debería resultarnos claro, no es una doctrina de la inmortalidad), sino, ante todo, de rechazar el modo en que se la representa el hombre del conflicto, que sólo puede verla como prosecución indefinida de la tensión hacia la perfección nunca alcanzada, o como «reposo», superación de esta tensión en una condición que, sin embargo, no se llega a imaginar siquiera, y que se carga en la cuenta del misterio en que está envuelto todo el problema de nuestras relaciones con Dios. Sólo un hombre distinto, que haya experimentado la unidad de acontecimiento y sentido en la vida presente, podrá decirnos algo digno de ser atendido sobre el problema de la inmortalidad; por el momento, temor a la muerte y aspiración a la inmortalidad son sólo aspectos de la falta general de significado de la existencia; también el desear la prosecución indefinida de la vida individual más allá del límite de la muerte está ligado a nuestra actual experiencia de la existencia como separación del sentido: para Zarathustra «el amor a la vida es casi lo contrario del amor por una vida larga. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad --jamás en la "duración"» (*Mu*, XIV, 63). En la línea así esbozada se puede desarrollar la lectura de toda la primera parte de Zarathustra, entendida como un único discurso de crítica y disolución del sujeto cristiano-burgués, gobernado por el plan apuntado en las páginas iniciales sobre las tres transformaciones. Así «reducida», la conciencia pierde todo derecho a valer como instancia suprema no sólo de la personalidad individual, sino también como modelo sobre el cual se construye una visión teleológica de la historia. Sólo en el mundo de la ratio se considera a la conciencia «como la más alta forma alcanzable, como la suprema forma del ser, como "Dios"», por lo que «todo progreso se encuentra en el progreso hacia el hacernos conscientes, todo retroceso en el hacernos inconscientes», considerado como un decaer hacia los deseos y los sentidos, como una bestialización, de modo que «el progreso hacia lo mejor sólo puede ser un progreso en el hacerse consciente» (*WzM*, 529)⁽¹¹⁾. La bestialización y la «renaturalización» del hombre, temas en los que Nietzsche insiste

mucho en los apuntes de *La voluntad de poder*, deberán, pues, leerse ante todo a la luz de esta polémica contra la conciencia conflictiva cristiano-burguesa que se pretende hegemónica de la personalidad y telos del progreso histórico en su conjunto. La animalidad, como, en cierta medida, la aristocraticidad, la raza de los señores, es un modo en que la alternativa al mundo del sujeto conflictivo, resentido, escindido del significado, se le presenta a Nietzsche desde dentro de este mismo mundo del conflicto. Esto debe tenerse presente para evitar que tales descripciones de aspectos y características de la condición ultrahombre se entiendan como la doctrina «definitiva» del ultrahombre.

También esto confirma la dificultad, que señalaba al comienzo de esta sección, de construir una imagen de hombre no sometido ya a la enfermedad de las cadenas. Nietzsche es muy consciente de esta dificultad, y --como hemos visto-- también el estilo alegórico-profético de Zarathustra quiere ser una respuesta a tal problema. Pero se trata de una solución aún provisional; en Zarathustra mismo, la relación de la escena del pastor y del mordisco a la serpiente con la visión primera alude a la necesidad de que la idea del retorno no sea sólo la enunciación de una doctrina, sino el acontecimiento de una renovación práctica del hombre. En el plano del pensamiento puro y de la pura crítica filosófica, se encuentran barreras que el pensiero por sí solo no puede sobrepasar. Es absurdo pensar que la facultad cognoscitiva pueda realizar por sí misma su propia crítica, ya que el instrumento no puede hacer la crítica de sí mismo (*WzM*, 486). Esta objeción, aparentemente dirigida contra Kant, no pone de manifiesto en la empresa crítica una petición de principio, una contradicción lógico-formal, sino que apela al hecho de que el «instrumento», la facultad cognoscitiva está siempre constituida ya, como la conciencia, por los modelos del dominio. La imposibilidad para el instrumento de criticarse a sí mismo adquiere todo su significado sólo si es ubicada en esta perspectiva, que evidencia el carácter necesariamente práctico, incluso de toda empresa crítica que sea radicalmente tal: la crítica de las armas debe llevar a cabo lo que, por sí solas, no pueden hacer las armas de la crítica. Con esto no se quiere decir que Nietzsche proceda a una explícita teorización de la revolución. Sin duda, hay en él numerosas premisas de este paso: el descubrimiento de la conciencia y del sujeto como máscara de las relaciones de dominio, que constituyen enteramente su sustancia y garantizan su estabilidad relativa (no asegurada, en cambio, por la unidad estable de un «texto», que no puede estar constituido ni por los estímulos externos ni por los instintos «corpóreos» interpretantes); y la consiguiente conciencia de la imposibilidad de salir de esta situación sólo con la reflexión filosófica, encerrada dentro de los límites señalados por la filosofía implícita en la lengua⁽¹²⁾, es decir, una vez más en la conciencia misma como interiorización del dominio. Es verdad que la filosofía, como el arte y las

otras formas espirituales, goza hoy de una autonomía que reacciona contra el mundo de la ratio y sus esfuerzos de someterla explícitamente a exigencias funcionales-productivas. Pero se trata de una autonomía relativa, que hace madurar y estallar la crisis, y que sólo «alegóricamente» y proféticamente perfila las características del hombre nuevo, en cuya base, sin embargo, debe hallarse siempre una decisión de realización. También dentro de estos límites, sin embargo, el descubrimiento de la naturaleza de la conciencia como estructura de dominio es una etapa fundamental para dar con el sentido de la idea del retorno y de sus relaciones con el problema de la liberación.

Notas

1. Sobre la base de esta indicación de Nietzsche, debe reexaminarse la noción de sentido, la cual tiene que depurarse de sus aspectos trascendentes y vincularse con la desaparición del sujeto cristiano-burgués. Es ya ésta la dirección, creo, que sigue G. DELEUZE, *Logique du sens*, París, Éditions de Minuit, 1969.

2. Véase, al respecto, además de mi *Introduzione a Heidegger*, cit., también, en especial, O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.

3. Una discusión más amplia del sentido del «viraje» heideggeriano en esta perspectiva se puede ver en mi *Déclin du sujet et problème du témoignage*, cit.

4. Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube* (1947), Frankfurt, Fischer, 1960, pp. 11-12.

5. Una vez más, parece plantearse aquí el problema de la posible relación entre Nietzsche y Freud; no en el plano de las influencias históricas efectivas: según JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it., Milán, Il Saggiatore, 1962, vol. II, p. 417, Freud negaba, en 1908, que Nietzsche hubiera tenido alguna influencia sobre la formación de su pensamiento. Véanse, sin embargo, otras interesantes indicaciones de Jones, Vol. III, pp. 323, 333, 335-336. No se puede negar, en cambio, que algunos conceptos elaborados por Freud y por teóricos que lo han seguido recuerden objetivamente nociones nietzscheanas. (Véase también, más arriba, la nota I del cap. 2, secc. II). Respecto al problema específico del reconocimiento del carácter histórico-cultural de la hegemonía de la conciencia como instancia suprema de la personalidad, ¿cuál es la postura del psicoanálisis freudiano? ¿No mantiene la terapia analítica, incluso desplegándola, esta supremacía de la conciencia, al menos como ideal regulador? ¿En qué medida el esquema racionalista

con que se presenta, a primera vista, la terapia analítica queda modificado por el mecanismo de la transferencia? Éstas son las cuestiones sobre cuya base se debería desarrollar la reflexión sobre Nietzsche y el psicoanálisis. Es muy probable que, pese a la analogía de ciertos temas (el inconsciente, la sublimación, etc.), las disquisiciones de Nietzsche y Freud vayan en direcciones diametralmente opuestas: el ultrahombre de Nietzsche es el que se forma fuera del conflicto edípico, que, en cambio, es constitutivo para Freud. Sobre esto, sin que sea posible entrar en una discusión detallada, nos parece que se debe tener muy en cuenta *L'antioedipe* de G. DELEUZE y F. GUATTARI, París, Éditions de Minuit, 1972.

6. Cf. M, 119 (en la traducción de F. Masini, ed. Colli-Montinari): «Experiencia vivida y ficción poética. Por más que se haga progresar el conocimiento de uno mismo, nada podrá ser nunca más incompleto que el cuadro de todos los instintos que constituyen su naturaleza. Difícilmente podrá dar un nombre a los más groseros de entre ellos: su número y su fuerza, su flujo y reflujo, el juego alternado de uno con el otro y sobre todo las leyes de su nutrición le serán siempre desconocidos. Esta nutrición se convierte, pues, en obra del azar; nuestros íntimos acontecimientos de cada día arrojan ora a uno, ora a otro de los instintos una presa que de inmediato se aferran con avidez, pero el eterno ir y venir de estos sucesos se encuentra fuera de cualquier nexo racional con las exigencias nutritivas de todos los instintos sin excepción: de modo que se presentará siempre un fenómeno doble, el estar hambrientos y el languidecer de unos, y el estar ahitos, en cambio, de otros. Cada momento de nuestra vida hace crecer algunos tentáculos de nuestro ser y atrofia, en cambio, otros, de acuerdo precisamente con la nutrición que ese determinado momento lleva o no en sí. Nuestras experiencias, como se ha dicho, son todas, en este sentido, medios de alimentación, pero esparcidos a ciegas, sin saber quién tiene hambre y quién está ya satisfecho. Y como consecuencia de esta nutrición casual de las partes, también el pólipo desarrollado totalmente será algo igualmente casual, como su devenir. Para ser más claros: supongamos que un instinto se encuentre en el momento en que desea satisfacerse --o ejercer su fuerza, o liberarse de ella, o llenar un vacío (éste es un discurso totalmente metafórico)--, considerará todo acontecimiento del día con vistas al modo en que podrá servirse para sus fines; camine el hombre o repose, se encolerice, lea, hable, combata o se regocije, el instinto, en su sed, palpa, por así decir, todas las condiciones en que se encuentra el hombre, y en muchos casos no halla en dichas condiciones nada para sí, de modo que debe esperar y seguir sintiendo sed. Un poco más de tiempo y languidece, un par de días más o de meses de insatisfacción, y se seca como una planta sin lluvia. Tal vez esta crueldad del azar se manifestaría de manera aún más notable si todos los instintos quisieran

llegar hasta el final como el hambre, que no se satisface con alimentos soñados; pero la mayoría de los instintos, especialmente los denominados instintos morales, se satisfacen justamente con esto, si es lícita mi suposición, porque el significado y el valor de nuestros sueños es precisamente el de compensar --hasta un cierto grado-- la casual falta de «nutrición» durante el día. ¿Por qué fue el sueño de ayer todo dulzura y lágrimas, el de anteayer jugueteo y arrogante, el de antes todo aventura y continua búsqueda sombría? ¿Por qué gozo en uno las inenarrables bellezas de la música, por qué me entrego en otro al vuelo hacia lo alto con el éxtasis del águila, en dirección a las lejanas cumbres de los montes? Estas imaginaciones poéticas que dan rienda suelta y desahogo a nuestros impulsos de dulzura o de bromas o de fantasía, o a nuestro deseo de música y montañas --y cada uno de nosotros tendrá a mano sus ejemplos más adecuados son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones muy libres, muy arbitrarias, de los movimientos de la sangre y de las vísceras, de la opresión del brazo y de las mantas, de los sonidos de los campanarios, de las veletas, de los noctámbulos y de otras cosas por el estilo. Que este texto, que en general es muy similar para una noche o la otra, se comente en manera tan diversa; que la razón poética se represente, hoy como ayer, causas tan diversas para las mismas excitaciones nerviosas: todo esto halla su fundamento en la circunstancia que el apuntador de esta razón ha sido hoy distinto al de ayer --otro instinto deseaba satisfacerse, activarse, ejercitarse, recuperarse, desahogarse--, se encontraba en la cresta de la ola, y ayer había allí otro. La vida en el estado de vigilia no tiene esta libertad de interpretación de que goza el sueño, es menos poética y desenfrenada --sin embargo, ¿no deberé concluir quizá por decir que nuestros instintos en la vigilia no hacen más que interpretar las excitaciones nerviosas y disponer las "causas" de las mismas sobre la base de su exigencia? ¿Que entre vigilia y sueño no hay esencialmente diferencia? ¿Que incluso en una comparación de estadios de civilización diversísimos la libertad de la interpretación en el estado de vigilia, en uno, no es en absoluto inferior a la libertad del otro en el sueño? ¿Que también nuestros juicios y nuestras valoraciones morales son sólo imágenes y fantasías de un proceso fisiológico que nos es desconocido, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinadas excitaciones nerviosas y disponer las "causas" de las mismas sobre la base de su exigencias? ¿Que toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible, y pese a ello sentido? Tómese una pequeña experiencia vivida. Supongamos que un buen día se note que alguien se ríe de nosotros en el mercado por el que estamos pasando, según que este o aquel instinto se halle en nosotros en su apogeo, tal hecho tendrá una u otra significación --y, según el tipo de hombres que seamos, será un hecho bastante distinto. Unos lo tomarán como una gota de agua, otros se lo sacudirán de encima como un

insecto, otros lo utilizarán como pretexto para comenzar una discusión, otros comprobarán si es la vestimenta lo que causa risa, otros meditarán, con motivo de este episodio, sobre el ridículo en sí, y otros por fin experimentarán una sensación de bienestar por haber dado, sin querer, un rayo de sol a la serenidad y esplendor del mundo; en cada caso hallará satisfacción un instinto, ya sean el de la ira o el de la polémica, el de la reflexión o el de la benevolencia. Tal instinto ha aferrado el episodio como si se tratara de su presa: ¿por qué precisamente ese instinto? Porque estaba al acecho, sediento y hambriento. El otro día, a las once de la mañana, súbitamente ante mí, un hombre cayó al suelo como fulminado, y todas las mujeres que pasaban por allí dieron alaridos: yo en persona lo ayudé a levantarse y esperé a que estuviera en condición de hablar, pero durante todo ese tiempo no se me había movido un músculo del rostro, ni había pasado por él un sentimiento de temor o compasión; había hecho, en cambio, lo que era más inmediato y racional, y me marché fríamente. Suponiendo que el día antes me hubieran anunciado que al día siguiente, a las once, alguien caería desplomado junto a mí de ese modo, habría sufrido toda clase de tormentos, no habría podido pegar ojo durante la noche y en el momento decisivo hubiera hecho como el hombre, en vez de socorrerlo. En efecto, en ese lapso todos los instintos posibles habrán tenido tiempo para representarse esa experiencia y comentarla. ¿Qué son nuestras experiencias interiores? ¡Mucho más lo que ponemos dentro de ellos que lo que hay en ellas! ¿O tal vez debe decirse: en sí, dentro no hay nada? ¿Experimentar íntimamente es inventar?»

7. Sobre la formación histórica de la noción de "yo" en la misma tradición occidental, que demostraría cómo, también en la historia que conocemos, el yo es un producto relativamente tardío, véanse las sugerentes páginas de B. Srtett., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Turín, Einaudi, 1963. [Existe traducción castellana: *Las fuentes del pensamiento europeo, Razón y Fe*, 1965. N. del t.]

8. [viii] 8. Cf. FW, 354 (que citamos en la traducción de F. Masini, de la edición Colli-Montinari): «Del "genio de la especie". El problema de la conciencia (para ser más exactos: del llegar a ser autoconscientes) se nos presenta sólo cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y a este principio del comprender nos llevan hoy la fisiología y la historia de los animales (ciencias, éstas, que han tenido así necesidad de dos siglos para alcanzar la sospecha que cruzara por un momento la mente de Leibniz). Podríamos, efectivamente, pensar, sentir, querer, recordar, podríamos igualmente «obrar», en todos los sentidos de la palabra, y pese a todo ello no tendríamos necesidad de "entrar en nuestra conciencia" (como se dice imaginativamente). La vida entera sería posible sin que lográramos

vernos, por así decir, en el espejo: en efecto, aún hoy la parte de esta vida que se destaca muy por encima de los demás se desarrolla en nosotros sin tal reflejo -- y sin duda también nuestra vida reflexiva, sensitiva, volitiva, por más ofensivo que pueda resultarle a un antiguo filósofo. ¿Para qué sirve una conciencia en general, si en esencia es superflua? Pues bien, si se quiere prestar oídos a mi respuesta a tal pregunta y a su suposición, tal vez extravagante, me parece que la sutileza y la fuerza de la conciencia se encuentran siempre en relación con la capacidad de comunicación de un hombre (o de un animal) y que la capacidad de comunicación se encuentra, por otra parte, en relación con la necesidad de comunicación: no se debe entender esta última como si justamente el individuo mismo, que es maestro en la comunicación y en hacer comprensibles sus necesidades, debiera al mismo tiempo, incluso para sus necesidades, contar con los otros de manera rápida y sutil, existe al final un exceso de esta fuerza y arte de la comunicación, una facultad --por así decirlo-- que se ha potenciado gradualmente y que espera ahora sólo un heredero que haga pródigo uso de ella (los denominados artistas son esos herederos, y del mismo modo los predicadores, los oradores, los escritores: todos los hombres que llegan al final de una larga cadena, "nacidos con retraso" --en el mejor sentido-- cada vez y, como se ha dicho, disipadores por naturaleza). Suponiendo que esto sea justo, es lícito que yo suponga que la conciencia en general se ha desarrollado sólo bajo tal presión de la necesidad de comunicación, que haya sido al principio necesaria y útil sólo entre hombre y hombre (en particular entre quien manda y quien obedece), y sólo en relación con el grado de esta utilidad se haya, además, desarrollado. La conciencia es propiamente sólo una red de conexión entre hombre y hombre --sólo en cuanto tal se ha visto obligada a desarrollarse: el hombre solitario, el hombre ave de rapiña no habría tenido necesidad de ello. El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos sean también objeto de conciencia --una parte de ellos al menos-- es la consecuencia de una terrible "necesidad" que ha dominado durante largo tiempo al hombre: siendo el animal que en mayor peligro se encuentra, tuvo necesidad de ayuda, de protección; tuvo necesidad de sus semejantes, tuvo que expresar sus necesidades, saber hacerse entender --y para todo esto necesitó, en primer lugar, "conciencia", necesitó también "saber" lo que le faltaba, "saber" cómo se sentía, "saber" lo que pensaba. Pues, lo repito una vez más, el hombre, como toda criatura viva, piensa continuamente, pero no sabe; el pensamiento que llega a ser consciente es por tanto su parte más pequeña, y digamos sin temor que la parte más superficial y peor: en efecto, sólo este pensamiento consciente se determina en palabras, o sea en signos de comunicación, con lo que se revela el origen de la conciencia misma. En pocas palabras, el desarrollo de la lengua y el de la conciencia (no de la razón, sino sólo de su devenir autoconsciente) van de la mano. Agréguese, además, que no

sólo el lenguaje sirve de puente entre un hombre y otro, sino también la mirada, la presión, la mímica: el hacerse conscientes en nosotros mismos nuestras impresiones sensibles, la fuerza de poder fijarlas y ponerlas, por así decirlo, fuera de nosotros, todo ello ha ido creciendo en la medida en que ha progresado la necesidad de transmitir las a otros mediante signos. El hombre inventor de signos es al mismo tiempo el hombre más agudamente consciente de sí: sólo como animal social el hombre aprendió a hacerse consciente de sí mismo --es lo que aún sigue haciendo ahora, lo que hace cada vez más. Como se ve, mi pensamiento es que la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que hay en él de naturaleza comunitaria y gregaria; que --como se desprende de todo esto-- se ha desarrollado sutilmente sólo en relación con una utilidad comunitaria y gregaria; y que en consecuencia cada uno de nosotros, con la mejor voluntad de comprenderse a sí mismo del modo más individual posible, de "conocerse a sí mismo", sin embargo hará siempre objeto de conciencia sólo lo no individual, lo que en sí mismo es exactamente su "medida media"; que nuestro mismo pensamiento, por así decirlo se adecúa a la mayoría continuamente y es reformulado en la perspectiva del rebaño por obra del carácter de la conciencia, del "genio de la especie" que impera en ella. Todas nuestras acciones son, en el fondo, incomparablemente personales, únicas, desmedidamente individuales, sin duda; pero apenas las traducimos en la conciencia, ya no parecen serlo... Éste es el verdadero fenomenalismo y perspectivismo como yo lo entiendo: la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo de que podemos tener conciencia es sólo un mundo de superficie y de signos, un mundo generalizado, vulgarizado; que todo lo que se hace consciente se convierte por eso mismo en chato, exiguo, relativamente estúpido, genérico, signo, señal distintiva del rebaño; que a cada momento de la constitución de la conciencia se vincula una enorme, fundamental alteración, falsificación, reducción a la superficialidad y generalización. El desarrollo de la conciencia no carece, por último, de peligros y quien vive entre los hiperconscientes europeos sabe también que es una enfermedad. No es, como puede adivinarse, la oposición entre sujeto y objeto lo que me importa: dejo tal distinción a los teóricos del conocimiento, que se han quedado prendidos en los lazos de la gramática (la metafísica popular). Ni siquiera me interesa el contraste entre "cosa en sí" y fenómeno, puesto que estamos bastante lejos de "conocer" bastante como para poder llegar sólo hasta esa distinción. No tenemos ningún órgano para el conocer, para la "verdad": "sabemos" (o creemos, o nos imaginamos) precisamente lo que puede ser ventajoso que sepamos en interés del rebaño humano, de la especie, e incluso lo que se llama aquí "ventaja" no es, finalmente, más que una creencia, una imaginación, y tal vez exactamente esa funestísima idiotez por la que un día correremos a nuestra ruina.»

9. Sobre el sujeto como prejuicio gramatical, véanse también los textos que comentamos más adelante, por ejemplo *WzM*, 522, que citamos más abajo, en las pp. 238-239.

10. Nótese que en otro apunte de *La voluntad de poder*, NIETZSCHE escribe: «Habitualmente se toma a la conciencia misma como órgano sensorio común y como instancia suprema; pese a ello, se trata sólo de un medio de la comunica-bilidad [...]. La conciencia no es la dirección, sino un órgano de la dirección» (*WzM*, 524).

11. Sobre el nexo entre desarrollo del iluminismo (de la conciencia) y desarrollo del dominio, téngase presente *WzM*, 129.

12. Cf. *WzM*, 487: «¿No debe toda filosofía, por último, sacar a la luz las premisas sobre las que se funda el movimiento de la razón? --¿nuestra creencia en el "yo" como sustancia, como única realidad, en base a la cual atribuimos en general realidad a las cosas? Finalmente sale a la luz el más antiguo "realismo": en el mismo momento en que toda la historia religiosa de la humanidad se reconoce como historia de la superstición sobre el alma. Aquí existe una barrera: nuestro pensamiento implica esa creencia (con su distinción entre sustancia y accidente, entre acción y autor de la acción, etc.); abandonar esta creencia significa no poder pensar más.»